

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

## NOTAS PRELIMINARES PARA UMA COMPARAÇÃO ENTRE MAIMÔNIDES E ESPINOSA\*

Marilena Chaui

Livre-docente, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

mchaui@that.com

RESUMO: As críticas feitas a Espinosa no século XVII são as mesmas dirigidas a Maimônides cinco séculos antes. A maior surpresa não está na permanência das mesmas críticas apesar do tempo – a crítica ao racionalismo e naturalismo dos autores ao se referirem a Deus – mas no uso do pensamento de Maimônides para fundamentar as críticas a Espinosa. A “controvérsia maimonideana” e a “polêmica espinosista” possuem origem sócio-política e assumem a forma teológica daí decorrente. Faremos de modo breve uma comparação entre Espinosa e Maimônides sobre alguns aspectos da profecia, considerando que o *Tratado Teológico-político* polemiza também com o *Moreh*. Embora muitos elementos da concepção maimonideana estejam presentes no *TTP*, a diferença entre os dois autores é espantosa.

PALAVRAS-CHAVE: profecia, perfeição, salvação, Espinosa, Maimônides.

Maimônides tornou-se hipócrita e herético e violou a Aliança. Que seus pecados sejam inscritos no livro.

Meshullam ben Salomon — Século XII

Julgamos nosso dever declarar os livros de Espinosa blasfematórios e perniciosos para a alma, cheios de teses não-demonstradas e perigosas, e de abominações contra a verdadeira religião.

Édito dos Estados da Holanda — Século XVII

Quem se dispõe a comparar os pensamentos de Maimônides e de Espinosa não pode evitar duas observações iniciais.

A primeira concerne à surpreendente semelhança entre as críticas feitas a Maimônides, no século XII, e aquelas endereçadas a Espinosa, no século XVII. A surpresa não procede tanto do fato de cinco séculos não terem sido suficientes para mudar corações e mentes, mas que as críticas feitas a Espinosa pela comunidade judaica de Amsterdã se apoiem na autoridade de Maimônides e as que lhe foram endereçadas pelos cristãos toquem nos mesmos pontos que serviram contra Maimônides.

Com efeito, o leitor de Rabad, Ramá, Alphakar, Meshullam b. Salomon, Nachmânides, que invectivaram contra Maimônides no sé-

culo XII, ficará surpreso ao encontrar nas obras de Saul Levi Morteira, Abraham Pereyra, Oróbio de Castro, David Levi de Barrios, e dos europeus Kortholt, Bayle, Limborch, Velthuysen, Bljenbergh, Burgh e Oldenburg, que invectivaram contra Espinosa no século XVII, as mesmas críticas e os mesmos argumentos presentes na “controvérsia maimonideana”.<sup>1</sup>

Quais os temas que constituíram a “controvérsia maimonideana”? Se partirmos de Samuel ben Ali, Gaon de Bagdá, e de Rabad — críticos da *Mishneh Torah* — e chegarmos a Nachmânides e Meshullam ben Salomon — críticos do *Moreh Nebukim* — veremos que a controvérsia se inicia com discussões legais e referentes à tradição talmúdica (incluindo Mishnah, Midrash, Guemará, Sifrá, Sifrêi e toda a literatura rabínica) e chega aos temas escatológicos e especulativos (negação de Olam há-Ba, isto é, do mundo futuro puramente espiritual, dos milagres, da providência divina, do carisma do profeta, dos atributos positivos de Deus; afirmação do caráter histórico da Lei, da absoluta alteridade de Deus, isto é, a incorporeidade divina, do caráter direto da profecia, da interpretação alegórica dos textos sagrados e da conciliação entre a “sabedoria grega” e a revelação divina). Basicamente, os críticos consideram que Maimônides pretendeu eliminar a necessidade do estudo do Talmud (através da *Mishneh Torá*), que transgrediu a proibição fundamental, isto é, escreveu ou publicou sobre os segredos da Lei (no

I Sobre o tema : BAYLE, P. (1697) ; BARRIOS, David Levi de (1683) ; Cartas nº 67 e 74 de Oldenburg a Espinosa (ambas de 1675); Cartas nº 20 3 22 de Blyenbergh a Espinosa (ambas de 1665); Carta nº 67 de Burgh a Espinosa (1675). Para essa correspondência: ESPINOSA (1925) *Spinoza Opera* ed. C. Gebhardt, Heidelberg. KORTHOLT, J. (1680); LIMBORCH, P. van (1687); MORTEIRA, Saul Levi (1662-64?); NAHMAN (NACHMÂNIDES), Moses b. (1965) ; OROBIO DE CASTRO, Isaac (s. XVII) e (1936) ; POSQUIERES (RABAD) (1955) ; RAMÁ (1982) ; SALOMON (1965) ; VELTHUYSEN, L. (1680).

*Moreh Nebukim*) e que, em ambos os casos, sucumbiu ao racionalismo e ao naturalismo gregos (ao considerar a “ativação intelectual” o critério da perfeição e que a imortalidade decorre da natureza da própria alma e não de um milagre divino). A concentração das críticas no tema de Olam ha-Ba e no da alegorização dos textos sagrados envolve todos os demais temas, em particular, o da incorporeidade de Deus, uma vez que Maimônides declara serem pouquíssimos os que defendem a corporeidade e o sentido literal dos textos, ignorando as razões pelas quais “a Lei fala na língua dos filhos do homem”.<sup>2</sup>

Quais os pontos da filosofia de Espinosa que recebem os ataques de seus contemporâneos? Que Espinosa afirma um Deus impessoal, nega a ressurreição e a imortalidade da alma, os milagres, a providência divina, a superioridade da profecia perante o conhecimento natural ou intelectual, interpreta literalmente a Bíblia, nega a revelação da Lei e que o Cristo seja filho de Deus (no caso dos críticos cristãos, evidentemente). A crítica, novamente, se dirige contra o racionalismo e o naturalismo, identificados com o ateísmo em decorrência da imanência divina ao mundo. Se Maimônides fora criticado pela absoluta alteridade de Deus, Espinosa o é por afirmar *Deus sive Natura*. Se Maimônides é criticado por ter demonstrado a necessidade dos anjos como intermediários da profecia, Espinosa o é por não admitir a angelogia. Se Maimônides é criticado pela interpretação alegórica, Espinosa o é pela interpretação literal. E assim por diante.

2 Sobre a “Controvérsia Maimonideana” cf. SEPTIMUS, 1982; Silver, 1965; REINHARZ AND SWETSCHINSKI (eds.), 1982; JOSHUA FINKEL, 1939; LOEB, 1989; MINKIN, 1963; YELLIN AND ABRAHMS, 1972; TWERSKY, 1980; NICKELSBURG JR., 1972; GUTTMAN, 1889; GRAETZ, 1894; BARON, 1935.

Não será surpreendente, então, a semelhança do tom das cartas de Maimônides e Espinosa a seus respectivos críticos. A carta de Maimônides a Phinehas ben Meshullam, juiz de Alexandria, lembra a de Espinosa a Blijenbergh, enquanto a carta amigável de Maimônides a Jonathan kak-Kohen, de Lunel, recorda as primeiras explicações do *Theologico-politicus* feitas por Espinosa em cartas a seu então amigo, Oldenburg.<sup>3</sup>

O intrigante, porém, é o fato de que Maimônides tivesse sido transformado em autoridade para a crítica a Espinosa justamente por aqueles que, do ponto de vista da organização interna da comunidade judaica, se sentiram outrora ameaçados por sua obra, isto é, os rabinos. De fato, os intérpretes da “controvérsia” assinalam que sua origem está no desafio maimonideano à autoridade das Academias do Próximo Oriente, uma vez que Maimônides estabelece e defende a autoridade civil do Exilarca contra os Gueonim. Em outros termos, na disputa política, Maimônides teria tomado o partido da autoridade secular contra a dos rabinos, dando origem aos ataques do Gaon de Bagdá, Samuel ben Ali, que iniciou a “controvérsia”. Seria compreensível que o *Theologico-politicus* suscitasse a ira das autoridades religiosas calvinistas (como de fato ocorreu), mas é menos compreensível que Maimônides servisse de anteparo à autoridade rabínica holandesa contra Espinosa (como de fato também ocorreu). É bem verdade que, segundo os intérpretes, enquanto a disputa oriental na “controvérsia maimonideana” teve um cunho diretamente político, a disputa européia ou a “polêmica

3 A correspondência de Maimônides com Phinehas ben Masshullam e Jonathan Hakohen encontra-se em TWERSKY, 1980, p.30-41. A carta de Espinosa a Blijenbergh é a de número 21 e a carta a Oldenburgh é a de número 30 (cf. ESPINOSA, 1925, Volume IV).

espinosista” baseou-se na diferença sócio-econômica e cultural entre a nobreza sefardita pró-maimonideana e os plebeus tzarfatitas e ashkenazitas antimaimonideanos, e a comunidade de Amsterdã era dirigida por sefarditas. Todavia, não é nossa intenção acompanharmos aqui a transformação interna das comunidades judaicas entre os séculos XII e XVII, para esclarecer semelhante paradoxo. Nossa observação foi feita apenas para lembrar que tanto a “controvérsia maimonideana” quanto a “polêmica espinosista” possuem origem sócio-política e assumem a forma teológica daí decorrente. Em suma, não são acontecimentos meramente intelectuais nem superficialmente religiosos.

A segunda observação inicial do estudioso dos pensamentos de Maimônides e de Espinosa diz respeito ao desacordo entre os intérpretes quando comparam os dois pensadores.

Três são as atitudes principais. A primeira delas, que pode ser exemplificada por Moses Mendelssohn e Hermann Cohen, nega qualquer semelhança entre Maimônides e Espinosa, julga o segundo detrator do primeiro (juntamente com a traição ao judaísmo) e dá início à célebre discussão acerca da citação da *Mishneh Tôrah* por Espinosa. (MENDELSSOHN, 1969; COHEN, 1924)<sup>4</sup>. A segunda, que poderia ser exemplificada com os estudos de Leo Strauss (STRAUSS 1962a, 1962b, 1963, 1965; PINES, 1968; HYMAN, 1963; PEARSON, 1937; WOLFSON, 1937), considera haver semelhanças aparentes entre os dois pensadores, mas nenhuma semelhança real, na medida em que Espinosa se afasta radicalmente do judaísmo, recusa a necessidade da revelação para a salvação e critica Maimônides a partir da filosofia de Descartes. A terceira, que pode ser exemplifica-

4 Sobre a crítica de Cohen à citação de Maimônides por Espinosa cf. STRAUSS, 1965; NIEWOHNER 1984.



da por L. ROTH (1963), S. PINES, W. Z. HARVEY (1981), H. A. WOLFSON (1962), A. HYMAN, K. PIERSON e I. HUSIK (1935), considera Espinosa um maimonideano ou “o último dos maimonideanos”, levando o pensamento racionalista de Maimônides às últimas consequências, iniciando a modernidade judaica (ainda que contra o judaísmo verdadeiro) e criticando Descartes através de Maimônides. Para estes intérpretes, o fato de Espinosa afirmar que a salvação depende do conhecimento intelectual de Deus, que o bem e o mal não são coisas nem conceitos, mas valores morais, que Deus é uno e irreduzível ao antropomorfismo e ao antropocentrismo, que a Escritura “fala na língua dos homens”, que o profeta é um ser moralmente superior seriam a prova de sua herança maimonideana.

Não é nossa intenção participar de mais uma controvérsia<sup>5</sup>. Se dela fôssemos participar, nossa pergunta seria: que teria acontecido ao pensamento judaico e ao pensamento europeu se tivessem acolhido a filosofia de Espinosa, como, nos séculos anteriores, a de Maimônides foi acolhida? Em outras palavras, que teria ocorrido se a heterodoxia espinosana tivesse sido percebida como o foi a maimonideana, isto é, para usar as palavras de Strauss aplicadas a Maimônides, que “há progresso do conhecimento para além da Torah”? Assim como, para Maimônides, homens como Job, Isaías e Ezequiel vão mais longe na “ativação intelectual” ou no conhecimento intelectual de Deus, ultrapassam a neces-

5 Fazemos a Strauss várias restrições, uma vez que ele próprio reconhece os limites de sua interpretação, tendo escrito num prefácio, trinta anos depois de haver escrito *Die Religionskritik Spinozas*: “Tornei-me cada vez mais atento à maneira pela qual pensadores heterodoxos dos primeiros tempos escreviam suas obras. Como consequência, hoje leio o *Tratado Teológico-Político* diferentemente do modo como o li quando era jovem. Entendi Espinosa muito literalmente porque não o havia lido de maneira suficientemente literal”. (STRAUSS 1965, p. 31).

sidade histórica imposta a Moisés de apresentar a Lei na “linguagem dos filhos do homem”, por que também não teria sido possível encontrar em Espinosa (como se encontrou no próprio Maimônides) mais um passo dessa “ativação intelectual” de que falava o filósofo heterodoxo que o precedeu?

Todavia, aqui nossa intenção é bastante modesta. Tentaremos, de modo breve e nada sistemático, a título de notas preliminares, uma comparação entre Maimônides e Espinosa sobre alguns aspectos da profecia.

Sob certa perspectiva, pode-se considerar que em seu todo o *Theologico-politicus* polemiza com o *Moreh*, pois além das referências explícitas a Maimônides (nos capítulos II, V, VII, XV), encontramos permanente referência implícita a ele. Entretanto, é preciso não esquecer que o alvo principal do *TTP* é a ortodoxia calvinista holandesa e a autoridade civil a ela subordinada em matéria cultural-religiosa. Que esse é o alvo principal, duas provas o atestam: a carta de Espinosa a Oldenburg, onde expõe os motivos da composição do tratado (defesa da liberdade de pensamento e de expressão contra os pregadores-calvinistas; defesa da filosofia e da religião contra a superstição do vulgo); e um acontecimento dramático, qual seja, a prisão, tortura e morte de Koerbagh, amigo e discípulo de Espinosa, perseguido por suas ideias “libertinas” pelo clero calvinista.<sup>6</sup>

Também é preciso termos em mente esse alvo para compreendermos porque o *TTP* recusa os pilares do cristianismo (isto é, o peca-

6 Cf. carta nº 30 de Espinosa a Oldenburg (ESPINOSA, 1925). Sobre o episódio Koerbagh cf. MEISNMA 1983; FRANCÈS, 1937; FREUNDENTHAL, 1927.

do original e, portanto, a necessidade da paixão e morte de Jesus para a salvação; e que o Cristo seja filho de Deus) e a principal doutrina calvinista (a doutrina da predestinação). Não menos importante é nos lembrarmos de que as críticas ao caráter revelado da Lei não se dirigem apenas ao judaísmo, mas, no contexto da política holandesa (isto é, das lutas dos regentes republicanos contra as pretensões monárquicas da Casa de Orange, sustentada pelo clero calvinista), volta-se também contra a pretensão da ortodoxia protestante de instaurar uma teocracia valendo-se da continuidade entre os dois Testamentos e da fundação teocrática instituída pela Lei de Moisés, por intermédio da qual pretende fazer valer sua própria autoridade.

Finalmente, é preciso não nos esquecermos de que a discussão da profecia, central no pensamento judaico, também se tornara central no mundo cristão com os movimentos milenaristas surgidos na Europa com a Revolução Inglesa do século xvii (milenarismo <sup>7</sup> que, aliás, sempre foi o fundo subterrâneo da presença das classes populares na política européia, como se sabe). No universo dos que esperam o Quinto Império (profetizado por Daniel) estão presentes quakers, anabatistas, verdadeiros levellers, tanto quanto a *História do futuro*, do Padre Vieira, *Esto es la Esperanza de Israel*, de Menasseh ben Israel, os seguidores de Sabbatai Zevi e os Irmãos Poloneses de Fausto Soccini. Em outras palavras, a discussão da profecia passara a ter um lugar central na Europa do período e amigos de Espinosa (como Serrarius, Balling, Oldenburg) estiveram

7 Sobre o milenarismo inglês cf. HILL, 1984; ROGERS, 1966; TALMON, 1966; JACOB, 1977; sobre a relação entre milenaristas ingleses e holandeses cf. BERG, (1977); sobre a relação entre milenaristas ingleses e judaicos de Amsterdã, cf. CADBURY, 1938; FEUER, 1958; sobre o milenarismo judaico em Amsterdã, cf. SCHOLEM, 1973; sobre o milenarismo português VIEIRA, 1982; SARAIVA, 1972; MEINSMA, 1983; MECHOULAN, 1977; ALTMANN, 1971.

ligados a movimentos messiânicos, sendo conhecidos os contatos feitos, pelo Padre Vieira e pelos quakers de Margareth Fell com Menasseh ben Israel sobre o retorno dos judeus à Palestina, sinal da chegada da era messiânica cuja culminância se daria com a conversão dos judeus ao cristianismo.

Com essas observações quisemos apenas recordar que Espinosa discute e polemiza com vários interlocutores simultâneos e seria perder essa multiplicidade do *TTP* focalizá-lo apenas como polêmica dirigida a Maimônides. Uma das melhores provas dessa multiplicidade, que extravasa os quadros da comunidade judaica holandesa, está na reação dos Platônicos de Cambridge à teoria espinosana da profecia. (COLLIE, 1963 e 1957)

Para avaliarmos como opera o *TTP*, tomemos um exemplo: a necessidade de intermediários para o conhecimento profético.

Exatamente como Maimônides, Espinosa afirma que não há conhecimento profético sem intermediários — os anjos, para Maimônides; vozes, sonhos e figuras, para Espinosa. Todavia, o motivo dessa referência aos intermediários é diferente nos dois pensadores. Para Maimônides, apoiado na filosofia neoplatônica e no aristotelismo, os intermediários são necessários para garantir a diferença ontológica entre o que é visto e ouvido pelo profeta — isto é, realidades corporais e imagens corporais — e a fonte primeira da profecia, Deus — isto é, o invisível e inaudível porque incorpóreo (visto que a incorporeidade de Deus é um dos principais mistérios da Lei, na interpretação de Maimônides). Para Espinosa, entretanto, os intermediários são necessários para marcar a diferença entre o conhecimento profético — obtido por mediação sensorial ou imaginativa — e o conhecimento intelectual per-

feito — que dispensa intermediários. Conseqüentemente, para Espinosa não há nem pode haver conhecimento intelectual ou especulativo na Escritura, visto que o conhecimento que nela se efetua é profético. Em outras palavras, enquanto para Maimônides os intermediários garantem que o profeta possui conhecimento especulativo da essência verdadeira de Deus (ou seja, que Deus é incorpóreo), para Espinosa tal conhecimento é impossível justamente porque a profecia se realiza por mediação corporal, ou seja, pela imaginação e não pelo intelecto.

No entanto, o argumento espinosano da necessidade dos intermediários não se volta apenas contra Maimônides e o judaísmo, mas também atinge fundamentalmente o cristianismo. De fato, Espinosa admite, com Maimônides, que Moisés é o único profeta que ouviu diretamente a voz real de Deus. E admite, com os cristãos, que o Cristo foi o único a ter diretamente contato espiritual com Deus. Ywhw falou a Moisés “boca a boca” e ao Cristo “alma a alma”. Onde o ataque ao cristianismo? Aparentemente — e Espinosa sempre foi severamente criticado por isto — o Cristo seria superior a Moisés, pois seu contato foi espiritual enquanto o de Moisés foi corporal. Ora não é o caso. E por três razões principais:

— em primeiro lugar, se o leitor do Capítulo II do *TTP* não pode ignorar a análise espinosana do sentido, na Escritura, da expressão “Espírito de Deus”, pois Espinosa deixa claro que no texto sagrado, de acordo com a língua hebraica, emprega essa expressão para se referir a tudo que é superlativo e situado acima da força humana (um vento fortíssimo, uma montanha altíssima, um homem de altíssima estatura, por exemplo), podendo tanto ser o corpo de Deus quanto a alma de Deus, não havendo, portanto, uma hierarquia que faria a revelação “boca a boca” inferior à que se realiza “alma a alma”;

— em segundo lugar, na ontologia espinosana, Deus é constituído por infinitos atributos infinitos, dos quais conhecemos dois, o Pensamento e a Extensão, de maneira que seria impossível hierarquizá-los em termos de perfeição e considerar a Extensão inferior ao Pensamento, uma vez que ambos constituem a essência divina. Além disso, sabemos também que alma e corpo (que constituem a essência humana) não constituem a essência de Deus, pois são modos finitos ou modificações finitas dos atributos infinitos. Assim sendo, tanto Moisés quanto o Cristo se comunicaram com *modos* de Deus (boca e alma) e não com a *essência* de Deus. O argumento “boca a boca” e “alma a alma” significa que nem Moisés nem o Cristo tiveram conhecimento intelectual da essência de Deus, isto é, de seus atributos (tanto assim que Espinosa declara que o Cristo ensinou que é preciso segui-lo para obter a salvação, mas não faz qualquer alusão à possibilidade de definir o Cristo pela perfeição intelectual);

— em terceiro lugar, o aspecto mais importante do argumento dos intermediários é aquele no qual Espinosa declara que o Cristo, definido pela Escritura como *Verbum Dei*, “Palavra de Deus” ou “Voz de Deus”, é *exatamente a mesma coisa* que a voz de Deus ouvida por Moisés. Em outros termos, o Cristo *não é Deus* (não é a segunda pessoa da Trindade), mas um *intermediário* ou uma criatura (como aliás, deve ser um messias, rigorosamente de acordo com a Escritura). Dessa maneira, o argumento dos intermediários, no caso da crítica ao cristianismo, significa, por um lado, a desdivinização do Cristo (“quanto à maneira como certas Igrejas se referem ao Cristo, confesso que não as compreendo”, diz Espinosa no Capítulo 1 do *TTP*, para se referir à Segunda Pessoa da Trindade), e significa, por outro lado, que mesmo que se admitisse

alguma superioridade do Cristo em relação a Moisés (o que seria absurdo em termos espinosanos), tal superioridade seria exclusivamente do Cristo e *não dos cristãos*. De fato, mesmo que se diga que o Cristo não careceu de intermediários no contato com Deus, entretanto, ele próprio é um intermediário para os cristãos, de maneira que estes se encontram na mesma situação em que os judeus quanto ao conhecimento de Deus. Além disso, como declara o *TTP*, os Apóstolos disseram ter visto o Espírito Santo na forma de línguas de fogo e de uma pomba, portanto, uma visão com intermediários corpóreos.

Comparemos, agora, as finalidades do *Moreh* e as do *TTP*.

Maimônides afirma que são três as principais finalidades do *Moreh*<sup>8</sup>:

1. o conhecimento verdadeiro dos segredos mais profundos da Lei ou a “verdadeira ciência da Lei”, distinta da mera ciência da Lei, exposta no estudo jurídico-legal da *Mishneh Torah*. Enquanto esta última se dedica ao “o que se deve fazer”, o *Moreh* se debruça sobre “o que se deve pensar e crer”;

2. interpretar e expor (num ato de transgressão) os dois segredos fundamentais da Lei: Ma’aseh Bereshit, o segredo da Criação, e Ma’aseh Merkabah, o segredo do Carro Celeste (a visão de Ezequiel). No primeiro caso, trata-se de livrar a verdade do erro da filosofia, isto é, da suposição da eternidade do mundo; no segundo, de decifrar os Nomes de Deus, ponto culminante da profecia;

8 Cf. Maimônides, Epístola Dedicatória, Introdução à parte I, Introdução à parte II, Introdução à parte III. (MAIMÔNIDES 1983).

3. auxiliar os iniciados no estudo da Lei e vencer a perplexidade que os atormenta e que pode acarretar o abandono da Lei e a queda na impiedade. Essa perplexidade possui duas origens: por um lado, as contradições entre os textos sagrados (em particular, aquela entre a Lei de Moisés e o Livro de Ezequiel — razão pela qual Maimônides se dedica a Bereshit e Merkabah) e, por outro lado, as contradições entre a filosofia (física e metafísica) e a teologia, ou seja, entre a propedêutica ao estudo da verdadeira ciência da Lei e o conhecimento dessa verdadeira ciência ou as profecias. Justamente por esse motivo, contrapondo-se ao Kalâm árabe, Maimônides exige que o ponto de partida do conhecimento sejam proposições racionalmente evidentes que concordam com a natureza das coisas e não proposições arbitrárias, que são mais fáceis para obter a persuasão do ouvinte ou do leitor.

O *Moreh* pretende demonstrar que essas contradições são aparentes, causadas pela leitura literal dos textos, pelo uso apressado da filosofia na teologia, pela confusão entre faculdade imaginativa e faculdade racional e pelas dificuldades da Diáspora, que interrompeu a transmissão oral dos segredos da Lei de sábio para sábio. Porque é preciso salvar a herança judaica das desgraças históricas, Maimônides, tomando todas as precauções necessárias, transgride a Lei para preservar a Lei, isto é, escreve sobre seus segredos. Porque a obra versa sobre o oculto e visa desfazer a perplexidade, reconciliando especulação e profecia, tradição e textos, imaginação e revelação, Maimônides coloca no centro de seu trabalho uma teoria da interpretação fundada na lexicografia (ou no exame das palavras polivalentes ou polissêmicas) e na alegorização da Escritura (pois o sentido literal, a Escritura “na língua dos filhos do homem”, destina-se apenas ao vulgar, mas não ao iniciado).



A esse projeto contrapõe-se o *TTP*, cujas finalidades principais são:

1. distinguir e separar radicalmente filosofia e teologia, razão e revelação;

2. demonstrar que não há verdades especulativas na Escritura, mas apenas ensinamentos morais e religiosos ao alcance do vulgar e do douto, além de narrar a fundação política da teocracia instituída por Moisés. Assim, as contradições entre os textos possuem causas psicológicas, linguísticas e históricas que podem ser compreendidas graças a um método histórico-crítico e filológico para a interpretação dos textos. Espinosa poderia concordar com a crítica de Ramá a Maimônides — “a intenção de Maimônides era a de que as leis da natureza não fossem abolidas (pela vontade do Senhor), de tal modo que a Torah seja idêntica à filosofia grega”, escreve Ramá (1982, p.92), e Espinosa “na verdade, Maimônides e outros (...) apenas torturaram a Escritura para dela tirar as bagatelas de Aristóteles” (ESPINOSA, 1925, VOL.III, *TTP*, I, p.19). Mas o significado dessas duas críticas não é o mesmo. Segundo Ramá “nossa interpretação deve concordar com o que recebemos de nossos pais e mestres e da tradição espalhada por Israel, concordando com o ensino liberal da Mishnah e do Talmud (...) em lugar de querer inovar com nossas pequenas e baixas mentes, procurando os segredos que pertencem apenas ao nosso Senhor” (RAMÁ 1982, p.58). A crítica visa proteger a tradição contra as inovações da exegese maimonideana e o contato entre a Lei e “o modo grego”. Para Espinosa, trata-se de evitar um método que busque segredos e verdades especulativas na Escritura, pois esta não contém nem uns nem outras. Não se trata, como para Ramá, da defesa da tradição contra o pensamento filosófico, mas da crítica a um método que transforma o texto religioso, político e histórico

em conceitos especulativos, pois, escreve Espinosa, “os teólogos, não contentes de delirar com Aristóteles, quiseram também que os profetas delirassem com eles”;

3. auxiliar aqueles que estão perplexos porque a teologia os impede de filosofar livremente, de sorte que o projeto do *TTP* é exatamente oposto ao do *Moreh*. Neste, a perplexidade provém da má compreensão das relações entre a teologia e a filosofia, enquanto naquele a perplexidade decorre de se supor que haja alguma relação entre filosofia e teologia, pois como mostrará Espinosa, ambas possuem fundamentos e métodos completamente distintos, explicando, assim, no final do prefácio de seu tratado que este é dedicado “àqueles que poderiam filosofar mais livremente se não acreditassem que a razão deve ser a serva da teologia” (ESPINOSA 1925, v.III, *TTP*, prefácio, p.12).

Essas três finalidades explicam por que o método proposto pelo *TTP* para a interpretação da Escritura funda-se na leitura literal dos textos (aceitando a metáfora apenas quando a própria Escritura declara tratar-se de uma passagem metafórica) e busca a história das vicissitudes da composição e destinação dos vários livros, afastando as noções de segredo, alegoria e sentido oculto da Lei.

De modo geral, podemos reduzir a diferença entre Maimônides e Espinosa a um único ponto, mas decisivo: Maimônides considera que a perfeição e a salvação estão no conhecimento intelectual de Deus, mas que a perfeição intelectual, moral e religiosa não pode ser alcançada apenas pelas forças da faculdade racional, de sorte que a salvação depende da revelação. Espinosa considera que a perfeição e a salvação estão no conhecimento intelectual de Deus e que a razão humana pode atingi-la apenas com suas próprias forças porque “contém objetivamen-

te a ideia da natureza divina e dela participa”. Não há necessidade da revelação para nossa perfeição e salvação. Disso decorre a diferença do lugar ocupado pela profecia nos dois tratados.

Porque, para Maimônides, o conhecimento profético é o acabamento da perfeição intelectual e o centro da Escritura, a definição da profecia e a do profeta são minuciosas e extremamente detalhadas. Além disso, porque seu método exige partir de proposições evidentes, como se observa na Epístola Dedicatória que abre o *Moreh*, onde se lê: “recomendando-te abordar as coisas segundo sua ordem, pois minha intenção era que a verdade fosse se assentando em ti passo a passo e a certeza não chegasse por acaso” (MAIMÔNIDES 1983, Epístola Dedicatória, p. 58), Maimônides antecede a teoria da profecia com a teoria da diferença entre o sublunar e a região das esferas celestes, dos anjos e das operações divinas por emanção, de maneira a garantir que a definição da profecia possa ser deduzida com evidência dessa explicação filosófica preliminar. A teoria das inteligências separadas é duplamente importante: por um lado, garante que Deus opera por meio de intermediários espirituais e corporais sem confundir-se com eles (pois é incorpóreo e abscôndito) e, por outro lado, garante o caráter intelectual da profecia, isto é, de um conhecimento verdadeiro propriamente dito. Além disso, uma vez que os dois relatos proféticos fundamentais (o segredo da Criação e do Carro de Deus) estão ligados à ideia misteriosa da criação do mundo a partir do nada, Maimônides, antes de definir a profecia, realiza essa demonstração porque dela depende a afirmação dos milagres, componente essencial da profecia. Finalmente, essa preparação especulativa é indispensável porque permite compreender que a linguagem comum e a linguagem profética não são idênticas, isto é, que as mesmas palavras possuem sentido diferente nessas duas linguagens, a profética sendo

compreensível apenas pela alegorização da linguagem comum. O que é a profecia?

A profecia é uma emanção de Deus (seja exaltado!) mediante o intelecto ativo sobre a faculdade racional, em primeiro lugar, e, em seguida, sobre a imaginativa e constitui o mais alto grau do homem e o ápice da percepção exequível à sua espécie, e tal estado é a culminância da faculdade imaginativa, perfeição que não está ao alcance de qualquer homem, nem é acessível por mero aperfeiçoamento nas ciências especulativas, nem pelo melhoramento da conduta, por mais perfeitas e belas que possam ser, sem que se juntem à máxima perfeição imaginativa em sua primeira formação. (*ibidem* II, 32, p. 344)

Com essa definição, Maimônides afasta a definição do vulgar, segundo a qual a profecia é a eleição divina de alguém moralmente bom, independentemente de sua sabedoria, idade e sexo. Afasta também a definição dos filósofos, que acrescentam à perfeição moral o treino intelectual que aperfeiçoa a imaginação e a prepara para a recepção profética. E conserva a definição “da nossa Lei”, isto é, além da perfeição moral, da capacidade imaginativa e do treino intelectual, é preciso a vontade divina, sem a qual não há profecia. Finalmente, Maimônides enfatiza a vontade divina porque a profecia se aplica apenas ao conhecimento das verdades secretas e últimas. Alcança “os arcanos da Torah”.

A definição da profecia prepara a do profeta: “o verdadeiro profeta é aquele que tem um coração sábio” (*ibidem* II, 38, p. 351), isto é, perfeição imaginativa, perfeição ética e perfeição racional, aptas a receber a infusão da emanção divina, através dos anjos, sem os quais não há profecia.

Com essa definição, Maimônides pode distinguir o profeta do mero adivinho (que só possui imaginação) e do sábio (que só possui o intelecto). Por outro lado, pode distinguir o profeta do simples legislador (que só possui perfeição ética) e, com isto, distinguir a Lei de Moisés das demais leis políticas, pois a primeira é a única, portanto, que pode ser rigorosamente denominada Lei Divina, as demais sendo apenas leis convencionais ou humanas. Justamente por isso, Maimônides pode também declarar a unidade e a perenidade da Lei mosaica: nunca haverá outra Lei, declara o *Moreh*.

Maimônides apresenta não só as condições necessárias e suficientes para que haja profecia, mas também as condições em que esta pode ocorrer — por exemplo, é impossível quando reinam a tristeza ou a cólera, razão pela qual na Diáspora não há profetas e só ressurgirão na era messiânica — suas formas — por visão, por sonho, por audição de vozes, por figuras, palavras, parábolas — cada forma exigindo um método específico de interpretação, de tal modo que a diferentes profetas correspondem diferentes formas de profecia e, a estas, diferentes modos de exegese. A razão dessa variabilidade está no fato de que a profecia ocorre por meio da faculdade imaginativa que, sendo corporal e psíquica, varia de homem para homem. Se a profecia fosse exclusivamente intelectual, seu conteúdo poderia variar, mas não suas formas e modos, pois a marca essencial do intelecto é a identidade ou universalidade.

Finalmente, Maimônides distingue graus na revelação, de maneira a distinguir os que receberam revelações, mas não são profetas — aqueles, como Salomão, David, Job, Daniel, os Juízes de Israel e seus reis virtuosos, que receberam o espírito Deus ou o espírito santo — e os que são verdadeiramente profetas, isto é, os que receberam a Palavra de Deus (seja em visão ou em sonho). De passagem, menciona a ex-

cepcionalidade de Moisés, que fora tratada na *Mishneh Torah* e que não é estudada no *Moreh*. Mas convém, aqui, recordarmos porque Moisés é superior a todos os demais profetas.

Moisés é excepcional porque nele a profecia ocorre sem intermediários, quando está plenamente consciente ou em vigília, não sofre a menor perturbação física nem emocional e, sobretudo, porque ouvia a Palavra de Deus quando assim o desejava. Isto significa que Moisés é o único profeta no qual a faculdade imaginativa não intervém durante a profecia (por isso não necessita de intermediários, nem sai do estado de vigília consciente). Ora, com isto a profecia mosaica surge como puramente intelectual e, na metafísica de Maimônides, somente as inteligências separadas, isto é, os anjos entram em contato intelectual direto com Deus. Nessa medida, enquanto profeta, Moisés ultrapassa a condição humana. Ser *sui generis*, nem totalmente humano nem totalmente divino ou celestial, “Maimônides considerou Moisés como um ser que se tornou uma entidade metafísica” (BLAND, 1982, p. 53; ainda sobre Moisés cf. HYMAN, 1967). Maimônides procura evitar a superespiritualização de Moisés, que o divinizaria, tanto quanto procura evitar a equalização de Moisés aos demais profetas, porque isto diminuiria o poder eterno da Lei. Mas, por outro lado, essa quase transubstanciação de Moisés é essencial para garantir a unidade e a eternidade da Lei, isto é, sua natureza divina ímpar.

Por que, no entanto, Maimônides conserva Moisés na qualidade de profeta? Porque se não o fizesse, teria de admitir que Deus *fez* ou *compôs* a Lei, o que seria atribuir corporeidade a Ele. Para evitar esse perigo imenso, que destruiria o maior de todos os segredos, Maimônides afirma que Deus ilumina o intelecto de Moisés para que este possa compor a Lei. Esta, portanto, não nasce das deficiências dos homens

comuns, nem da apreensão fragmentada comum aos demais profetas, nem nasce do puro intelecto (pois a política é atividade imaginativa), mas foi elaborada por um intelecto quase purificado em face do corpo. É a única Lei que pode conduzir à perfeição, depois de estabelecer a ordem política, pois é a única que não tendo sido criada exclusivamente na região sublunar (região da geração da corrupção) permanece incorruptível. Divina por seu conteúdo, eterna pelo chamado especial feito a Moisés, sua autoridade não pode ser revogada, senão nos aspectos secundários, isto é, nos cerimoniais adaptados aos homens do tempo. Eis porque, através da excepcionalidade de Moisés, Maimônides pode declarar que jamais haverá outra Lei (para completa compreensão desta peculiaridade, teríamos que recorrer aos 13 *Princípios* de Maimônides, especialmente o oitavo e o nono, e ao capítulo *Pereq Heleq Xº* do *Sanhedrin*, mas isto nos desviaria inteiramente do presente assunto).

Se nos voltarmos, agora, para o *TTP*, notaremos que muitos elementos da concepção maimonideada estão presentes (particularmente a presença da imaginação na profecia e a afirmação de Espinosa de que a Escritura é sagrada porque profética) e, no entanto, a diferença é espantosa, ao mesmo tempo que se torna patente a crítica permanente a Maimônides, que culmina no capítulo XVIII com a busca de uma resposta à indagação: por que sendo a Lei instituída por Deus, o Estado Hebraico desapareceu quando se suporia (com Maimônides) que deveria ser eterno?

A diferença entre Espinosa e Maimônides se mostra desde o capítulo I, dedicado à profecia, cuja definição é extremamente simples: “uma profecia ou revelação é o conhecimento certo de uma coisa qualquer revelada por Deus aos homens” (ESPINOSA 1925, v. III, *TTP*, cap. I, p. 17). Portanto, todo aquele que receba uma revelação divina é profeta.

E como Espinosa define o profeta pela etimologia da palavra — *nabi*, isto é, orador ou intérprete — todo aquele que se apresenta como porta-voz ou intérprete de uma revelação é profeta. Com isto, a minuciosa distinção maimonideana entre profetas e não-profetas desaparece e Espinosa chama de profetas tanto a Moisés, Isaías, Jeremias e Ezequiel, quanto Job, Salomão, David e Daniel que, na classificação de Maimônides, não eram profetas.

Além disso, afirma Espinosa que todo conhecimento certo provém de Deus ou é divino, de modo que não há diferença entre a profecia, conhecimento revelado, e a Luz Natural, conhecimento intelectual. Somente porque o vulgar “procura coisas estranhas e ama os mistérios”, diz o *TTP*, é que a linguagem vulgar prefere chamar a profecia de divina e recusa tal adjetivo ao conhecimento pela Luz Natural. Essa equiparação do conhecimento profético e do conhecimento natural, porém, produzirá um resultado inesperado. Definindo o profeta, Espinosa declara que o que distingue um profeta dos demais homens são três qualidades: a vivacidade da imaginação (como Maimônides o dissera), a retidão moral (também em conformidade com Maimônides) e a recepção de sinais (sonhos, visões, vozes, isto é, os intermediários, como em Maimônides). Percebe-se, assim, que Espinosa não atribui ao profeta aquilo que era fundamental na definição maimonideana, ou seja, a perfeição intelectual. De fato, para Espinosa, a profecia se realiza exclusivamente no plano da imaginação e o profeta possui apenas “certeza moral”, graças aos sinais que recebe. O profeta não é aquele que “tem um coração sábio”, como o maimonideano, mas aquele que possui um coração puro. Ora, ao colocar a profecia no plano da imaginação e da pureza de coração, Espinosa necessariamente está a dizer que o profeta não conhece a essência de Deus, pois a imaginação jamais alcança a es-



sência das coisas, alcançada somente pelo intelecto. Isto significa, contra Maimônides, que o conhecimento por Luz Natural, conhecimento puramente intelectual, é superior ao conhecimento profético, pois alcança a essência de Deus.

Nessa perspectiva, as profecias variam quanto ao conteúdo e quanto à forma, uma vez que a imaginação, sendo corporal e sempre individual ou singular e os corpos sendo individualidades, cada profeta difere inteiramente dos demais. Isto significa, contra Maimônides, que o conteúdo das profecias não se refere sempre ao mesmo fundo secreto e idêntico. E significa também que as diferenças dependem de apenas três condições: do temperamento de cada profeta (alegre ou melancólico, suave ou colérico, agressivo ou pacato; e Espinosa nega que não haja profecia quando há tristeza ou cólera, oferecendo inúmeros exemplos que contrariam a afirmação de Maimônides); das opiniões do profeta (se cortesão ou camponês, se soldado ou juiz, se sacerdote ou rei; e Espinosa, retomando a distinção dos sábios rabinos quanto às diferenças entre Isaías e Ezequiel, recusa tanto a afirmação dos sábios tradicionais quanto a de Maimônides de que o conteúdo profetizado por ambos era o mesmo, oferecendo provas das diferenças); e dos sinais recebidos (de tal modo que a obscuridade de uma profecia não indica que seu segredo ou mistério é maior, mas apenas que a imaginação do profeta era mais confusa ou mais fraca do que a de outros, como foi o caso de Daniel).

Uma vez que a profecia se passa no plano da imaginação e da certeza moral, o profeta não só não conhece a essência de Deus, mas frequentemente desconhece as ciências naturais (como Josué e Isaías acreditando no movimento do Sol e na imobilidade da Terra) e as matemáticas (como se depreende dos cálculos de Salomão na construção

do templo). Dessa maneira, Espinosa recusa que o profeta seja um sábio, mas também recusa as exigências do *Moreh*, isto é, que para compreender a Escritura é preciso ser iniciado na física, na metafísica, na lógica e na astronomia. A finalidade da Escritura, insiste Espinosa, não é tornar os homens mais sábios e sim mais piedosos e justos. E do mesmo modo que os profetas não possuíam conhecimentos especulativos, os leitores da Escritura também deles não necessitam. Não há verdades especulativas nos textos sagrados, é a tese central do *TTP*.

Dessa maneira, compreende-se por que Espinosa julga o método interpretativo de Maimônides perigoso. Em primeiro lugar, porque distingue, do ponto de vista religioso, entre o simples crente e o douto, abrindo a brecha para o surgimento de intérpretes autorizados do texto sagrado e cujo exemplo mais funesto é o do Pontífice Romano. Em segundo lugar, porque a alegorização e a metaforização dos textos torna possível ao intérprete colocar na Escritura afirmações e negações que ela não fez e, sobretudo, que podem ser contrárias ao seu espírito. As dificuldades para a interpretação decorrem apenas de três fatos: do nosso desconhecimento das línguas originais em que os textos foram escritos; do nosso desconhecimento das condições históricas de composição dos textos e de seus destinatários; da distância entre nossa imaginação e a dos tempos bíblicos. Numa palavra, as dificuldades não decorrem da natureza especulativa e secreta das profecias, mas de seu caráter lingüístico, histórico e imaginativo. E as diferenças entre o conhecimento profético e natural se reduzem apenas a uma: o conhecimento natural está ao alcance de todos, enquanto o conhecimento profético requer fê.

Assim, enquanto para Maimônides as causas da profecia são metafísicas e teológicas, para Espinosa são apenas psicológicas e religiosas — a causa da profecia é a imaginação, e o desejo de profecia é a fê. Os

ensinamentos dos profetas se reduzem a alguns preceitos voltados para a obediência (moral e política): crer em Deus, obedecê-Lo, praticar a caridade e a justiça. Em suma, a profecia reitera os “mandamentos noaquidas” (mandamentos que valem para todos os descendentes de Noé e para a humanidade inteira), acrescidos de novos mandamentos concernentes apenas ao povo hebraico. Dessa maneira, a profecia difere do conhecimento natural por seu objeto (conhecimento de *propriedades* divinas, no caso da profecia; conhecimento da *essência* divina pelo intelecto, no caso da Luz Natural) e por suas finalidades (a obediência, no caso da profecia; o conhecimento livre, no caso da Luz Natural). Sendo conhecimentos tão diferentes, não há porque hierarquizá-los e sobretudo não há porque combater um por meio do outro, nem há porque esperar auxílio recíproco de um ao outro. Numa palavra, Escritura e filosofia nada têm em comum.

Finalmente, no que concerne a Moisés, Espinosa afirma, juntamente com Maimônides, que foi o maior de todos os profetas. Todavia, pelo exame dos textos da Escritura, afirma Espinosa, Moisés não conheceu a essência de Deus: ignora que Deus é onisciente, onipotente e sobretudo que é incorporeal (ponto que fora essencial para Maimônides e que o levava a declarar que Moisés conhecia a incorporeidade e a unidade de Deus, mas que os tempos não lhe permitiam uma linguagem acima da compreensão do povo, ao qual devia legislar e persuadir usando opiniões vigentes). Conforme Espinosa, Moisés sabia que Deus, como indica seu nome, *YHWH*, é para e por toda a eternidade (isto é, Seu nome indica as três partes do tempo), que é único por sua potência, isto é, é o mais poderoso dos deuses (Deus dos deuses), de modo que, contrariamente a Maimônides, Espinosa não interpreta o plural *Elohim* como “anjos” e sim como “deuses”, pois, caso contrário, os hebreus

teriam ficado sob o governo de um anjo e não se distinguiriam das demais nações. Finalmente, contrapondo-se a Maimônides, para quem Moisés teria sabido que Deus criou o mundo a partir do nada (segredo supremo que Maimônides coloca no centro do *Moreh*), Espinosa cita os textos nos quais Moisés considera que Deus “fez sair o mundo do caos”. A superioridade de Moisés, segundo Espinosa, vem do fato de que foi o fundador político, o legislador, criador de uma nação e de um povo.

Como se sabe, Espinosa sempre foi duramente criticado, em nome na *Mishneh Torah* e do *Moreh Nebukim*, por definir Moisés apenas como Legislador e jamais como Mestre, termo que, entretanto, teria aplicado ao Cristo. Ora, na perspectiva espinosana é exatamente essa diferença que torna Moisés excepcional e inimitável pelos cristãos.

De fato, Espinosa aceita a distinção entre *ministerium* e *magisterium*, tal como foi interpretada, nos fins da Idade Média, por Marsiglio di Padua e, durante o Renascimento, pelos humanistas republicanos. Essa distinção significa, em primeiro lugar, que o sacerdócio e o ensino religioso são *magisteria* e, como tais estão excluídos da competência da autoridade civil ou política (exatamente como afirma Maimônides, quando dissera que a autoridade não precisa de sábios, desencadeando a cólera do Gaon de Bagdá). Em segundo lugar, significa que a esfera do *ministerium*, isto é, da autoridade civil e política está livre da ação magisterial ou do sacerdócio. Ora, essa distinção assinala a excepcionalidade de Moisés porque, no seu caso, sendo a fundação religiosa simultânea à fundação política, as duas autoridades estão fundidas e, para impedir a usurpação da autoridade política pela religiosa, Moisés teve a genialidade de instituir uma teocracia, isto é, depositar o poder em Deus para impedir que fosse identificado com a autoridade dos governantes e dos sábios — eis porque Espinosa declara, no *TTP*, que a teocracia e a demo-

cracia são muito semelhantes, visto que em ambas o poder não pertence a nenhum homem particular.

Ora, se os cristãos consideram que a diferença entre a Antiga e a Nova Aliança decorre do fato de que Moisés deu a Lei apenas a um povo e a gravou na pedra, enquanto o Cristo falou a cada indivíduo e colocou a Lei em seus corações, então o Cristo não foi um Legislador (seu destinatário não era um povo, mas indivíduos singulares) e sua ação não é a do *ministerium*, mas apenas a do *magisterium* religioso e moral. Consequentemente, se os cristãos (especificamente a ortodoxia calvinista holandesa e o Pontífice Romano) transformarem o magistério em ministério deixarão de ser cristãos e, politicamente, estarão praticando um ato de usurpação. Dessa maneira, ao aplicar o termo “mestre” ao Cristo, Espinosa simplesmente emprega uma designação cristã contra os próprios cristãos para lembrá-los da infidelidade praticada. Simultaneamente, está a lembrá-los de que, se invocarem o exemplo de Moisés para legitimar uma teocracia cristã, impossível de direito (pois o Mestre não foi um fundador político), o farão apenas “por desmedida ambição e sede de poder, dissimuladas sob a capa da religião”.

Nessa perspectiva, a diferença entre Legislador e Mestre, ainda que seja uma crítica da tradição judaica e uma recusa da posição maimonideana, tem como objetivo realizar a crítica da tirania cristã. Num ponto Leo Strauss tem razão: para entender Maimônides é preciso lê-lo alegoricamente e para entender Espinosa é preciso lê-lo literalmente.

## PRELIMINARY NOTES FOR A COMPARISON BETWEEN MAIMONIDES AND SPINOZA

ABSTRACT: The criticism levelled at Spinoza in the seventeenth century is the same one levelled at Maimonides five centuries before. The biggest surprise lies not in the permanence of the same criticisms (the criticism of rationalism and naturalism when referring to God in both authors) despite the long interval, but in the use of Maimonides's thought to ground the criticism of Spinoza. The "maimonidean controversy" and the "Spinoza polemic" have socio-political origin and take the theological form that arises from it. We will expose a brief comparison between Spinoza and Maimonides on some aspects of prophecy, considering that the Theological-Political Treatise also polemicalizes with Moreh. Although many elements of the maimonidean concept are present in the TTP, the difference between the two authors is astounding.

keywords: prophecy, perfection, salvation, Spinoza, Maimonides.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALTMANN, A. (1971) *Eternity and Punishment: a Controversy in the Amsterdam Rabbinate*, American Academy for Jewish Research, New York.
- BARON, Salo W. (1935) *The Historical Outlook of Maimonides*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, VI.
- BARRIOS, David Levi de (1683) *Triumpho del Gobierno Popular* (manuscripto, Ms. Espagnols da Bibliothèque Nationale de Paris).
- BAYLE, P. (1697) *Dictionnaire historique et critique*, verbete Spinoza.
- BERG, J. van den (1977) *Quaker and Chiliast: the Contrary Thoughts of*

*William Ames and Serratus*, Epworth Press, London.

BLAND, K. P. (1982) *Moses and the Law According to Maimonides*, Duke University Press, North Caroline.

CADBURY, H. J. (1938) "Hebraica and Jews in early Quaker Interest" in *Children of Light*, New York, ed. H.H. Brinton.

COHEN, Hermann (1924) *Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum*, ed. Bruno Strauss Berlin: Schwetschke.

COLLIE, Rosalie (1957) *Light and Enlightenment: a study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge U. Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (1963) *Spinoza in England — 1665-1730*, Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 100.

ESPINOSA (1925) *Spinoza Opera* ed. C. Gebhardt, Heidelberg.

FEUER, L. (1958) *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston.

FINKEL, Joshua (1939) *Maimonides Treatise on Ressurrection-a Comparative Study*. American Academy for Jewish Research.

FRANCÈS, M. (1937) *Spinoza dans les pays neerlandais*, Albin Michel, Paris.

FREUNDENTHAL, J. (1927) *Spinoza, Leben und Lehre*, Heidelberg.

GRAETZ, H. H. (1894) *A History of the Jews*, the Jewish Publication Society, Philadelphia.

GUTTMAN, JACOB (1889) *Guillaume d'Auvergne et la littérature Juive*, Revue des Études Juives, xvii.

HARVEY, W. Z. (1981) "A Portrait os Spinoza as a Maimonidean", *Journal of the History of Philosophy*, 19.

HILL, C. (1984) *The World Upside Down*, Penguin Books

HUSIK, I. (1935) *Maimonides and Spinoza on the Interpretation of the Bible*, *Journal of Uni*, American Oriental Society, suppl. n<sup>o</sup> 1.

HYMAN (1963), *Spinoza's Dogmas of Universal Faith in the Light of their Medieval Jewish Background*, Cambridge U. Press, Mass.

\_\_\_\_\_ (1967) *Maimonides' Thirteen Principles*, Jewish Mediaeval and

Renaissance Studies, Cambridge, Mass.

KORTHOLT, J. (1680) *De Tribus Impostoribus* (Kiel).

JACOB, J. R. (1977) "Boyle's Circle: Revelation, Politics and the Millennium", *Journal of History of Ideas*, nº 38.

LIMBORCH, P. van (1687) *De veritatis religionis Christiana amica collatio cum erudito judaeo* (Gouda).

LOEB, I. (1989) *Polemistes Chrétiens et Juives*, Revue des études Juives. xix.

MAIMÔNIDES (1983) *Moreh Nebukin, Guia de Perplejos*, ed. David Gonzalo Maeso, Madrid, Editora Nacional.

MECHOULAN, H. (1977) *Menasseh ben Israel et l'expérience de l'exil*, Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil, Toulouse, CNRS.

MEISNMA, K. O (1983) *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin.

MENDELSSOHN, Moses (1969) *Jerusalem and other Jewish Writings*, New York, Schocken Books.

MINKIN, Jacob S. (1963) *The world of Moses Maimonides*, New York, Thomas Yoseloff.

MORTEIRA, Saul Levi (1662-64?) *Providencia de Deus con Israel y verdade de la Ley de Moseh* (manuscrito, Ms. Espagnols da Bibliothèque Nationale de Paris).

NAHMAN (NACHMÂNIDES), Moses b. (1965) *Hassagot ha-Rambam le-Sefer ha Mitzvot* (trechos traduzidos por D. J. Silver, E. J. Brill, Leiden).

NICKELSBURG JR., George W. E. (1972) *Ressurrection, Immortality and Eternal Life In Intertestamental Judaism*, Harvar U. Press, Oxford U. Press, Cambridge, Londres.

NIEWOHNER, F. (1984) *Die Religion Noahs bei Uriel da Costa und Spinoza*, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam.

OROBIO DE CASTRO, Isaac (s. XVII) *Epistola Invectiva* (manuscrito, Ms. Espagnols da Bibliothèque Nationale de Paris).

ORÓBIO DE CASTRO, Isaac (1936) *Certamen Philosophico Defiende la Verdad*



*Divins Y Natural Contra los Principios de Juan Bredenburg*, Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Tomo II, 1936.

PEARSON, K. (1937) *Maimonides and Spinoza*, Jewish Quarterly Review, xx-VII, 4.

PINES, S. (1968) *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides and Kant*, Scripta Hierolymitana xx.

POSQUIERES (RABAD), Abraham b. David de (1955) *Hassagot in Mishneh Torah* (standard edition da *Mishneh Torah*, Mosad Rav Kook).

RAMÁ (1982) *Comments on Sanhedrin* (trechos traduzidos por B. Septimus, Harvard Press).

REINHARZ, Jehuda and SWETSCHINSKI, Daniel (eds.) (1982) *Mystics, Philosophers and Politicians-Essays in Jewish Intellectual History*, Duke U. Press, North Caroline.

ROGERS, P. G. (1966) *The Fifth Monarch Men*, Oxford U. Press, Londres.

ROTH, L. (1963) *Spinoza, Descartes and Maimondes*, Russel and Russel, New York.

SALOMON, Meshullam b. (1965) *Divan* (trechos traduzidos por D.J. Silver, E. J. Brill, Leiden, 1965).

SARAIVA, A. I. (1972) *Antonio Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinquième Empire*, Studia Rosenthaliana, VI, nº I.

SCHOLEM, G. (1973) *Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah*, Londres.

SEPTIMUS, Bernard (1982) *Hispano-Jewish Culture in Transition. The career and controversies of Ramá*, Harvard. U. Press, Cambridge.

SILVER, Daniel Jeremy (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, E. J. Brill, Leiden.

STRAUSS, Leo (1962a) "The literary character of the Guide for Perplexed", in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois.

\_\_\_\_\_ (1962b) "How to read Spinoza's Theologico-Political Treatise" in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Illinois.

\_\_\_\_\_ (1963) “How to begin to study the Guide of the Perplexed”, introdução ao *Guide for the Perplexed* ed. e trad. S. Pines, Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_ (1965) “The critique of Maimonides”, in *Spinoza’s Critique of Religion*, Schoken Books, New York.

\_\_\_\_\_ (1965) *Spinoza’s Critique of Religion*, Schoken Books, New York.

TALMON, Y. (1966) « Millenarian Movements », *Archives Européennes de Sociologie*, VII.

TWERSKY, Isadore (1980) *Introduction to the Code of Maimonides*, Yale U. Press, New Haven.

VELTHUYSEN, L. (1680) *Opera pars secunda* (Rotterdam).

VIEIRA, Padre Antônio (1982) *História do futuro ou do Quinto Império de Portugal*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da Moeda.

WOLFSON, H. A. (1937) “Some Guiding Principles in Determining Spinoza’s Mediaeval Sources” in *Jewish Quarterly Review*, XXVII, 4.

WOLFSON, H. A. (1962) *The Philosophy of Spinoza*, Harvard U. Press, Mass.

YELLIN, David and ABRAHMS, Israel (1972) *Maimonides His Life and Works*, Hermon Press, New York.

Enviado em 03/11/2015. Aceito em 30/11/2015